

LA RELIGIÓN ESPAÑOLA EN UN CRUCE DE CAMINOS

COMPRENDIENDO
LA RELIGIÓN COMO UNA
CUESTIÓN DE CONTEXTO
Y DE NARRATIVA

Víctor Pérez-Díaz

ASP Research Paper 85(a)/2008

Sumario

1. Unas observaciones generales
2. El caso español: la historia larga, y la historia corta de los años 1930 a los años 1970
3. La situación desde los 1970 hasta los comienzos del siglo XXI
4. La situación actual: una amplia población católica, pero personalidades fragmentadas y creencias borrosas, con un toque mágico
5. Conclusión

Publicado en Bertelsmann Stiftung, Fundación Bertelsmann, eds., *Monitoreo Religioso 2008 España: Panorama de actitudes y prácticas religiosas*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 2008.

ASP Research Papers

Comité de Redacción /Editorial Board

Víctor Pérez-Díaz (director)
Berta Álvarez-Miranda Navarro
Joaquín Pedro López Novo
Josu Mezo Aranzibia
Juan Carlos Rodríguez Pérez
Fernando González Olivares (redactor jefe)

Comité Científico Internacional /International Scientific Committee

Daniel Bell (American Academy of Arts and Sciences)
Suzanne Berger (Massachusetts Institute of Technology)
Peter Gourevitch (University of California, San Diego)
Peter Hall (Harvard University)
Pierre Hassner (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París)
Kenneth Keniston (Massachusetts Institute of Technology)

© Víctor Pérez-Díaz

Este trabajo no podrá ser reproducido en todo
o en parte sin permiso previo del autor

Depósito legal: M-6126-1994
ISSN: 1134 - 6116

1. *Unas observaciones generales*

El *Monitoreo Religioso 2008 España* de la Fundación Bertelsmann es un instrumento extremadamente útil, y muy de agradecer, para una investigación comparada a escala mundial.¹ El reto que nos plantea es el de tomarlo como referencia y como punto de partida para desarrollar una discusión fructífera sobre la religión de hoy, en lo que se refiere tanto a sus formas de vida como a sus imaginarios sociales, tanto a sus prácticas como a sus creencias.

La unidad de la comparación de este estudio y la serie de estudios en el que se integra es la nación. A estos efectos, se pide a una muestra representativa de la población de cada país que haga declaraciones verbales sobre sus experiencias y sus creencias religiosas. Pero, ¿acaso la naturaleza de las experiencias y las creencias religiosas de todos esos países es suficientemente homogénea como para hacer que la comparación sea significativa o relevante? Es claro que, para responder a esta pregunta, tenemos que tratar la religión en tanto que es una respuesta a las situaciones *temporales* de la sociedad, y en tanto que, como tal, constituye un proceso en curso. En otras palabras, tenemos que introducir una dosis de contexto y de narrativa en nuestra consideración de la religión.

Primero, el contexto. No podemos comparar poblaciones simplemente en tanto que agregados de individuos que responden a encuestas de opinión; esto último es una abstracción de lo que las poblaciones son realmente. En la realidad, nos encontramos ante conjuntos estructurados de iglesias y sociedades de laicos o seculares, de competidores religiosos y no religiosos, con visiones del mundo alternativas, todos los cuales se relacionan unos con otros y se influyen recíprocamente. Estos agentes operan en un marco institucional, y uno que establece una distinción crucial entre los especialistas religiosos, que se sitúan en posiciones de poder o de autoridad, y un laicado que suele situarse en una posición relativamente subordinada. Ésta es, sin duda, una descripción simplificada de las cosas, que se aplica sobre todo a las religiones monoteístas, y, en particular a la religión cristiana; por lo demás, hay muchas maneras de establecer esta diferencia entre iglesia y

¹ Ver Fundación Bertelsmann *Monitoreo Religioso 2008 España*. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2008. Una versión previa de este artículo fue publicada, justamente, en este mismo libro, pp.30-43. El estudio sobre España se sitúa dentro de una serie de estudios similares de la Fundación Bertelsmann sobre Europa, Estados Unidos y varios países.

laicado en las sociedades cristianas, y, a este respecto, estas sociedades han experimentado cambios muy profundos y siguen experimentándolos. Asimismo, conviene ver aquellos dos grandes actores en el contexto de un campo de observación más amplio, en el que se encuentran con un tercer actor: “los otros” (por así decirlo), esto es, otras religiones o, simplemente, la parte no-religiosa de la sociedad. Prominentes, a este respecto, son las elites secularistas y sus seguidores, que, en ocasiones, constituyen un masa de acompañamiento muy grande.

Podemos entender sus relaciones de varias maneras. Algunos autores las entienden en términos de un mercado religioso, que, en algunas ocasiones, puede ser un mercado abierto. En otras, las elites eclesíásticas son percibidas como si controlaran la oferta religiosa, y operasen en un régimen de monopolio, o casi monopolio, y así satisficieran las demandas religiosas de la población, es decir, sus demandas de sentido, salvación y comunidad cuando éstas son articuladas en términos religiosos. Pero incluso en estas situaciones de dominio del mercado, lo normal es que, antes o después, aparezcan competidores, a quienes aquellos especialistas religiosos tendrán que resistir, persuadir o manejar de una forma u otra.²

Segundo, la narrativa. Al ampliar el *dramatis personae* de la obra nos encontramos en el corazón del problema, porque, para entender las formas y los imaginarios religiosos de hoy, tenemos que entender, en primer lugar, cómo han surgido y llegado a ser lo que son. Y esto incluye, justamente, las memorias y narrativas o relatos que los actores traen consigo cuando entran en la representación. Tales narrativas dan forma a las expectativas, los motivos y los sentimientos de las gentes acerca de lo que les va ocurriendo. Suelen ser muy distintas unas de otras. Incluso si centramos la atención en ese rincón peculiar de Eurasia occidental que es Europa, las narrativas de lo que ha tenido lugar, a este respecto, en Francia, España, Polonia, Alemania, Suecia o Italia son tan diferentes que, salvo que tratemos esas trayectorias en tanto que diferentes unas de otras, nunca podremos comprender cualquiera de ellas y, por tanto, tampoco podremos saber cuál es el objeto de nuestra comparación.

² He aplicado este esquema a la situación española en Víctor Pérez-Díaz, *La primacía de la sociedad civil: El proceso de formación de la España democrática* (Madrid: Alianza Editorial, 1993), 145-224.

2. El caso español: la historia larga, y la historia corta de los años 1930 a los años 1970

La situación de la religión en España en los comienzos del siglo XXI puede ser vista como una narración que viene de muy atrás, y sigue su curso, inacabada. Podemos dejar de lado, por el momento, el trasfondo histórico más amplio, la historia larga; aunque se me permitirá que haga un par de breves anotaciones de cierta relevancia para la situación actual.

Primera, España es un país abrumadoramente católico. Con todo, en los últimos diez años, su población ha crecido de los 40 a los 46 millones gracias, sobre todo, a la llegada de en torno a 5 millones de inmigrantes. Muchos de ellos son musulmanes originarios del norte de África, cristianos ortodoxos de la Europa oriental, y latino-americanos, un número de los cuales puede haber sentido los efectos de la reciente ola expansiva del protestantismo evangélico en la región. Cada uno de estos grupos tiene su propio imaginario. En el imaginario del cerca de millón de inmigrantes norte-africanos, por ejemplo, España puede ser vista como la encarnación actual de una entidad diferente, Al-Andalus, que fue musulmana durante entre cuatro y ocho siglos, según la región. (También puede ocurrir que este imaginario no sea tan relevante para ellos; es cuestión de realizar las averiguaciones empíricas necesarias.) De ser así, lo que a los ojos de la población autóctona son huéspedes que vienen a un país ajeno, podría ser para éstos algo muy diferente; porque se vean a sí mismos como gentes que tienen cierto título moral a considerar el país al que llegan como un país *propio*, es decir, uno sobre el cual tienen un título moral de co-propiedad.

Segundo, y planteando ahora las cosas en otro registro, cabe recordar que la iglesia en España ha estado envuelta, durante uno o dos siglos, en los contenciosos de los nacionalismos periféricos en dos regiones -- el país Vasco y Cataluña --, con sus iglesias regionales haciendo siempre el intento de situarse lo más cerca posible de sus poblaciones locales respectivas. El resultado final ha podido parecerle a la iglesia un tanto frustrante, ya que no ha correspondido a lo que esperaba, y no ha reforzado sus vínculos con aquellas regiones (como ocurrió, por ejemplo, en Polonia e Irlanda, en situaciones en parte diferentes y en parte similares). Lo cierto es que los esfuerzos de la iglesia por ser, digamos, pro-España en el resto o el conjunto de España, y de adoptar una posición entre definida e indefinida en aquellas dos regiones ha coincidido con un debilitamiento notable de la práctica y la creencia católica en ellas. En todo caso, nos encontramos aquí con un

problema, con raíces históricas profundas, que se sitúa en el corazón del debate sobre religión y política en la actualidad.

Dejando aparte el remoto pasado musulmán y los nacionalismos periféricos, centremos la atención en la situación general en tiempos más recientes. La iglesia y la sociedad católica española tienen memorias intensas del período de los años 1930 en adelante. El relato comienza con una guerra civil, entendida por la iglesia de la época como un tiempo de martirio y de cruzada, y como un momento de enfrentamiento con una dura verdad por parte de las fuerzas antirreligiosas o antieclesiásticas que prevalecieron en el lado republicano. Estas memorias no son, en este caso, una cuestión de palabras o de imágenes; se materializan en más de 6.000 cadáveres de sacerdotes y religiosos y religiosas asesinados a sangre fría en las primeras semanas de la guerra. No son memorias que se hayan olvidado, precisamente, y el gobierno secularista hoy en funciones parece involucrado en el proceso de reactivarlas de una manera que es al tiempo indirecta y elocuente, agitando las memorias de las gentes asesinadas por el otro lado de la guerra civil (el lado apoyado por la iglesia). Éstas son las memorias que están ahora en trance de volver en toda su plenitud, por así decirlo, justo en estos momentos.

A partir de aquí, entre los últimos años de la década de los treinta y mediados de la de los setenta, nos encontramos con una iglesia triunfante en cuyo imaginario desempeñó un papel central el modelo de los siglos XVI y XVII, cuando la Contrarreforma dio lugar a lo que se entendió como la unión de la iglesia y el estado. Pareciéndole que semejante empeño era (por fin) factible, la iglesia hizo todo lo que pudo por conseguir el monopolio virtual del mercado religioso. La esfera pública quedó sometida, si no a su control, sí a su decidida influencia. Prácticamente todo el mundo perteneció a la iglesia, y, en su momento, marcó las transiciones cruciales de su vida con los sacramentos del bautismo, el matrimonio o la extremaunción. La cura de las almas fue practicada por una organización con un volumen de recursos humanos de dimensiones amplias, de en torno a 20.000 sacerdotes (su número no se alteró mucho durante la mayor parte del tiempo), y de un número variable de miembros de órdenes religiosas que fue creciendo de en torno a 50.000 a unos 80.000.³ Este personal realizó actividades de todo tipo, entre ellas las relativas a un sistema educativo poderoso. De hecho, la iglesia tuvo una posición

³ Ver Albert Carreras y Xavier Tafunell, coordinadores, *Estadísticas históricas de España. Siglos XIX-XX* (Bilbao: Fundación BBVA, 2005).

prominente en la educación secundaria, por lo que una amplia mayoría de las elites de entre los años setenta y noventa del siglo XX hubo de estar bajo la influencia de la iglesia durante una parte crucial de sus años formativos.

Tradicionalmente, la iglesia ha solido enviar dos mensajes a sus fieles: uno para “los pocos”, que podían ser inducidos a convertirse en entusiastas religiosos, y otro para la población en general. Antropólogos e historiadores nos suelen decir que, en efecto, ésta ha sido la manera como el catolicismo mediterráneo popular, al menos, ha solido funcionar desde, digamos, tiempo inmemorial. En todo caso, según esta manera de entender la cura de las almas, la iglesia proporcionaba a las masas un mensaje de sentido, salvación y comunidad según el cual las masas podían conseguir una mezcla de salvación ultraterrena y de un módico de las cosas buenas de la vida mediante una negociación con un Dios personal, con la ayuda de intermediarios privilegiados de diversa suerte: figuras celestiales (la Virgen María, los santos y los ángeles), y la iglesia visible aquí en la tierra, en particular a través de la dispensa de los sacramentos. El seglar cumplía su parte del trato participando en estos sacramentos y teniendo una buena conducta. Los seglares no necesitaban ser religiosos inquietos, o estar a la búsqueda de una experiencia religiosa; bastaba con que fueran gentes interesadas en una relación razonable con Dios, y sus intermediarios, y en un manejo sensible de las crisis de la vida cuando éstas pudieran tener lugar.

Cierto que por debajo de esta estimación modesta y como realista de las necesidades religiosas de la mayoría de las gentes, lo que había y hay es la resignación a una religiosidad superficial. Hay aquí poco margen para un vivir en la espera y la esperanza de la llamada de Dios, menos aún, una llamada personal con una resonancia emocional intensa de amor o de temor o de ambas cosas. Pero, por otra parte, la apelación a una religiosidad más profunda por parte de las masas implicaría que éstas se situaban más o menos al nivel de los especialistas religiosos. Supondría que los laicos, en general, habrían de cultivar la actitud religiosa que corresponde, justamente, a uno de los significados de la palabra *religio*: la disposición a *re-legere*, a una lectura atenta, y reiterada, de las palabras de Dios y de los signos de Dios. Pero, la manera tradicional de la Iglesia Católica no habría sido ésta; de aquí que, en estas condiciones, tampoco cabría esperar, puestos a ser realistas, muchos “lectores religiosos”, de ese carácter, entre las masas católicas.

Aquella negociación suponía, por otra parte, guardar cierta distancia respecto a Dios, y atenerse a una posición de subordinación a la que no era ajeno cierto margen de maniobra. En ese espacio “entre medias” aparecían, justamente, los intermediarios antes referidos, que participaban de alguna manera en la negociación misma, y que estaban ordenados con arreglo a cierta jerarquía. El espacio religioso estructurado de esta forma resultaba afín, por otra parte, al arreglo ordenado y jerarquizado de los poderes temporales, tanto de la esfera política como de la esfera económica y social; o al menos así lo ha sido durante muchos siglos, incluyendo, en buena parte de Europa, y desde luego en España, los dos o tres últimos siglos (pensemos, por ejemplo, en sistemas autoritarios o semiautoritarios, repúblicas de notables, democracias partidistas en las que los partidos están dominados por oligarquías diversas, sistemas corporatistas de un tipo u otro, etcétera). Nos encontramos aquí con una afinidad estructural que añade plausibilidad al status quo en ambas direcciones: del orden temporal al orden celestial y viceversa, y ello en términos tanto de imaginarios sociales como de formas de vida.

La estabilidad del sistema estuvo facilitado por tasas moderadas de crecimiento económico. Esto hizo que los bienes disponibles en cada momento parecieran relativamente limitados; que la situación respondiera a lo que se ha llamado “la imagen de un bien limitado”.⁴Ello tendía a inhibir la iniciativa y a hacer que el prudente manejo de lo cercano y la limitación del horizonte de vida al medio local parecieran la conducta más apropiado a la situación. Más allá de ese horizonte, se dibujaba un espacio en el que se llevaban a cabo negociaciones con figuras de mayor envergadura (especialistas religiosos, funcionarios, líderes políticos, caciques económicos), a las que convenía aproximarse con una mezcla de aprensión y de limitada confianza. Sin embargo, a partir de las décadas en los 1950 y los 1960 esta situación comenzó a cambiar, primero gradualmente y luego a un ritmo más rápido, a la vista de que todo, por así decirlo, se puso en movimiento, y tuvieron lugar un acelerado crecimiento económico, grandes migraciones internas y externas, la apertura a Europa, e incluso el aumento del disenso político. En medio de una ola de cambiantes circunstancias, las gentes invirtieron cada vez más energía moral en las nuevas oportunidades que se les ofrecían de mejora económica y movilidad social (lo que podía ser fácilmente justificado, por lo demás, en los términos de la moral tradicional, por ejemplo, en los de una mejora de las perspectivas económicas de las familias, y de su

⁴ George Foster, “Peasant Society and the Image of Limited Good”, en J. Potter, M. Díaz y G. Foster, coordinadores, *Peasant Society* (Boston: Little Brown, 1967).

cohesión; y a este respecto, cabe señalar que los valores del llamado “consumismo” desempeñaron un papel modesto dentro de un cuadro de sentimientos morales mucho más amplio). En todo caso, una cierta relajación de la presión social vino de la mano de procesos vinculados al crecimiento económico tales como las migraciones, la urbanización y las nuevas formas de transporte y comunicación.

De esta manera, el segmento de los entusiastas religiosos de carácter seglar se encontró en una nueva situación, y una en la que éstos se sintieron inclinados a hacer suyo un nuevo imaginario (y en cierto modo, una modalidad nueva de su sentimiento religioso) en lo relativo a cómo manejar su relación con el *seculum*. Debe tenerse en cuenta que la España de la época no era un lugar propicio para adoptar una actitud de *contemptus mundi*. Quizá no lo había sido nunca. El legado de la iglesia triunfante fue que el entusiasmo religioso podía transformar, o dar forma, al mundo, de algún modo. La idea original había sido la de hacerlo así mediante un renacer de la España de los siglos XVI y XVII, con algunos ajustes pragmáticos al presente. Pero ahora, gradualmente, la salvación temporal estaba recibiendo un nombre nuevo, el de “progreso”, y éste era entendido en una clave diferente. Tanto que los cambios económicos y sociales en curso acabaron siendo vistos como ligados a una nueva definición del horizonte histórico. A partir de esos tiempos, no parecía ya tener sentido el intento de construir España desde dentro, fuera del contexto europeo. De hecho, de lo que se trataba ahora era de construir un mundo mejor que parecía identificarse con la tarea de construir una democracia liberal, y un orden económico más justo (y quizá más dinámico). A la postre, ello se traducía en hacer de Europa occidental el modelo para España, siguiendo con ello lo que parecía ser, justamente, el consejo y el ejemplo de la propia Iglesia Católica europea.

Ahora bien, un compromiso en esta dirección implicaba la necesidad de que la iglesia española encontrara un lenguaje nuevo; y este lenguaje suponía una ruptura con el pasado. La guerra civil, ahora, no podía ser vista ya como una cruzada, que fue la manera como fue entendida por quienes vivieron aquella experiencia. La iglesia parecía, incluso, como co-responsable de lo que ahora era visto como un trágico malentendido, que había permitido una quiebra de la comunidad entre la iglesia y las elites secularistas con sus seguidores. Dada su responsabilidad, parcial, en el curso de tales acontecimientos, la iglesia debía incluso pedir perdón por lo ocurrido. Por otra parte, tampoco cabía fingir que sus muchos años de colaboración con el régimen del general Franco apenas habían existido. Como consecuencia de todo ello, la iglesia se encontró en la tesitura de tener que atravesar un

tiempo de dificultad interior, y experimentar una suerte de duda sobre sí misma, sobre su record histórico, sobre el alcance de su influencia social, y sobre su capacidad para manejar la nueva situación. En este contexto, podemos comprender que los entusiastas religiosos invirtieran su energía en el drama temporal de la transición democrática de los años 1970, en parte como una manera de escapar de aquellas explicaciones embarazosas y complicadas, y, posiblemente, a la búsqueda de certezas de algún tipo, como las que parecían ofrecer la lucha por una democracia liberal y un módico de justicia social. Significativamente, es en este tiempo cuando se acelera el proceso por el cual muchos miles de sacerdotes y miembros de las órdenes religiosas dejan su ministerios o renuncian a sus votos religiosos.

3. La situación desde los 1970 hasta los comienzos del siglo XXI

Treinta años más tarde, ¿qué ha ocurrido con los católicos españoles? Las estadísticas muestran que, una vez que se estableció un régimen de libertad política, pertenecer a la iglesia se convirtió en un signo de identidad no para todos pero sí para una mayoría muy amplia -- alrededor del 70 al 80 por ciento de la población. Esto apenas ha cambiado en treinta años; lo que cuestiona, por cierto, la visión de “dos Españas” poco más o menos del mismo orden de magnitud, ya que, en realidad, se trata de dos segmentos de población de magnitudes muy diferentes. De acuerdo con esta contabilidad un poco gruesa, bien España ha sido ampliamente católica a lo largo de todo este tiempo (incluyendo probablemente los años 1930) bien la fuerte influencia de la iglesia durante los años cuarenta y los cincuenta (usando de su capacidad persuasiva pero también bordeando la coerción aquí y allí) ha supuesto, después de todo, un éxito de algún tipo. Y ello incluso a pesar de que el número de especialistas religiosos ha caído sensiblemente; porque si bien es cierto que el número de sacerdotes viene a ser parecido al de los primeros años 1940, la población española se ha más que doblado (de manera que la ratio sacerdote/población es menor), y, además, la población de las órdenes religiosas se ha reducido al nivel de los años 1930.

Antes de abordar la cuestión de cuál haya podido ser la estrategia de la iglesia en los tiempos recientes, conviene considerar la de cuál pueda ser el carácter de la misma, ya que, en general, suele ser más probable que la estrategia se derive del carácter del agente, que lo contrario. El carácter de la iglesia española se ha formado en el curso de una larga experiencia de haber estado involucrada en un juego de relaciones de poder con el estado -- primero, el estado franquista, y luego, el estado liberal --, al tiempo que ponía en el

segundo plano de su atención el problema de cómo ayudar a que se formara un laicado activo y con confianza en sí mismo: uno que constituyera lo que podríamos llamar un mundo de empresarios (o emprendedores, si se quiere) religiosos. Al mismo tiempo, también hay que reconocer que esta última tarea no fue facilitada por el curso de los acontecimientos. En efecto, por las razones a las que ya he hecho alusión, los entusiastas religiosos tuvieron una especie de crisis durante el último período del franquismo, de mediados de los años cincuenta a mediados de los setenta. Se quedaron, en cierto modo, solos, y carecieron de recursos institucionales importantes. Una “política de signo católico” pareció fuera de lugar; un renacimiento de un partido demócrata cristiano resultaba anómalo en un momento en el que su prototipo, el partido demócrata cristiano italiano, se encontraba abocado a una crisis profunda. La idea de una acción y una organización social inequívocamente basadas en un ideario cristiano parecía poco atractiva cuando los propios activistas católicos se inclinaban por unirse a sindicatos comunistas o socialistas. La apelación a una “vida intelectual cristiana” sonaba poco convincente a los intelectuales del momento, a quienes, dadas las circunstancias, esa apelación sugería el peligro de perder oportunidades de prestigio y reconocimiento social, y, presumiblemente, incluso de influencia moral. Cabría aplicar un razonamiento distinto, pero convergente en sus efectos, al mundo (tan interesante como poco estudiado) de los antiguos sacerdotes y religiosos -- probablemente del orden de unos 30.000 personas -- que permanecieron fieles a la iglesia y mantuvieron su identidad católica. Probablemente profundamente religiosos, y posiblemente inquietos pero sin encontrar una salida a su inquietud, se deslizaron a los márgenes, sintiendo quizá que ya no eran útiles para nadie; aunque de hecho, con el tiempo, muchos de ellos encontraron un lugar en las asociaciones de la sociedad civil.

Por el momento, la iglesia, con menos especialistas religiosos, se puso a la tarea de reconstruir una nueva red de entusiastas religiosos. Esto requirió tiempo, y trajo consigo un período de prueba y error. Entretanto, la iglesia hubo de manejar la situación lo mejor que pudo, y su primera reacción fue la de seguir las rutinas establecidas y hacer aquello para lo que estaba entrenada. Es decir, centró su atención en la esfera pública y en los juegos institucionales con el gobierno: una variedad de los juegos de los treinta años anteriores, pero esta vez en condiciones un poco más complicadas.

Los asuntos principales que la iglesia ha tratado de manejar, y resolver, en la esfera pública han concernido y conciernen cuestiones de financiación, educación y temas de moralidad pública (y privada). Veamos, primero, el tema de la financiación. La iglesia estaba

acostumbrada a recibir un volumen importante de fondos públicos, por una variedad de razones históricas. Tal vez pensó que había conseguido un pacto permanente con el nuevo estado liberal gracias a un tratado internacional, como el Concordato, cuyos términos, sin embargo, eran suficientemente ambiguos como para permitir una drástica revisión de la contribución del gobierno si éste lo llegara a decidir así, forzando, en este caso, a la iglesia a tener que persuadir a sus fieles para que financiaran sus actividades. Ésta es ahora la situación, con el resultado de que sólo en torno a un 33 por ciento de los contribuyentes parecen dispuestos a financiar las actividades de la Iglesia Católica.⁵ El tema siguiente concierne al sistema educativo controlado por la iglesia, que ésta trata de mantener. Podía haber intentado hacerlo así por el procedimiento de conseguir que los padres eligieran una escuela religiosa para sus hijos en un mercado abierto de servicios educativos. Pero lo que ha hecho la iglesia, por el contrario, ha sido tratar de asegurar la supervivencia de sus instituciones educativas por el procedimiento de llegar a un acuerdo con el estado, según el cual los colegios religiosos (concertados) recibirían subsidios estatales a cambio de cierta supervisión de sus actividades por parte del gobierno, aunque ello conllevara cierto riesgo de que de esa forma se diluyera el carácter religioso de tales escuelas, o la nitidez de su ideario educativo. Además, la iglesia ha tratado de asegurar que la educación religiosa sea parte del curriculum de las escuelas públicas, algo que, al final, depende de que los padres y los alumnos lo requieran así. Los datos muestran que el interés por la educación religiosa ha ido descendiendo, en particular en la enseñanza secundaria, en la que la elección de la materia depende sobre todo de los propios estudiantes (53% de los estudiantes en los años finales de la enseñanza secundaria optaron por esta asignatura en 2005-2006). Por último, la iglesia ha participado en una serie de conflictos en la esfera pública para limitar los efectos de una estrategia amplia y persistente por parte del gobierno actual a favor de permitir el matrimonio civil de las parejas homosexuales y de facilitar el divorcio y el aborto. Pero, de hecho, el apoyo del público a la posición de la iglesia ha sido más bien tibio.

¿Cuáles pueden ser las razones de esta reticencia de la población a financiar a la iglesia, y de los límites de su apoyo a la educación católica y a secundar la posición de la iglesia

⁵ Sobre las estadísticas acerca de la financiación pública y la asistencia a las clases de religión, así como las tasas de divorcios, abortos, matrimonios civiles y nacimientos fuera del matrimonio ver Juan Carlos Rodríguez, “La religiosidad de los españoles y la Iglesia Católica: unos datos y una hipótesis”, en *ASP Research Papers*, 82(a) (2008).

en las batallas morales del momento? Por lo que se refiere, al menos, a esta última cuestión, podemos barruntar la razón de las actitudes de las gentes por el procedimiento de observar su conducta efectiva. Las estadísticas indican una tendencia en la vida familiar que puede tener consecuencias para la práctica de los sacramentos y para la intensidad de los sentimientos religiosos de las gentes y sus sentimientos de pertenencia a la iglesia. Las tasas de divorcio han ido creciendo, algo que ha sido afectado, por lo demás, en los últimos años, por la deliberada estrategia gubernamental de facilitar las condiciones del divorcio, así como del aborto. (En 2007 ha habido unos 200.000 matrimonios y 125.000 divorcios; se estima que, en 2006, el 17% de todos los embarazos de los que se tiene constancia terminaron en un aborto.) Además, la práctica de los matrimonios civiles ha aumentado dramáticamente, de manera que ahora casi la mitad de los nuevos matrimonios es de carácter meramente civil (45% en 2007). La práctica de la cohabitación fuera del matrimonio se ha ido extendiendo cada vez más, como se muestra con el número de nacimientos fuera del matrimonio (cerca del 28% de todos los nacimientos en 2006). Salvo que se modifique en el futuro, la tendencia anticipa un descenso substancial en la práctica del sacramento del matrimonio, lo que a su vez pudiera traducirse, con el tiempo, en una reducción de los bautismos. Al tiempo, la práctica tradicional del funeral religioso y el entierro en lugar sagrado está siendo gradualmente sustituida por prácticas como la de la cremación y la entrega de los restos a las familias (para que las depositen, presumiblemente, en algún lugar de la casa). Todo parece sugerir que se está cruzando un umbral virtual en las experiencias vitales de la sociedad. Al irse atenuando las presiones sociales para que las familias conformen su conducta a las costumbres establecidas del bautismo, el matrimonio y los últimos sacramentos católicos, cabe esperar que cada vez más gente considere que las transiciones cruciales de su vida están “naturalmente” desconectadas de la religión.

4. La situación actual: una amplia población católica, pero personalidades fragmentadas y creencias borrosas, con un toque mágico

De acuerdo con los datos en el *Monitoreo Religioso 2008 España* de la Fundación Bertelsmann⁶ pertenecen a la iglesia las cuatro quintas partes de la población española (79%), y un tercio de la misma se considera intensamente religioso. Si colocamos esta última proporción junto a la de quienes van a la iglesia con regularidad, no parece que los

⁶ Comentados por José Casanova en ese mismo libro de la Fundación Bertelsmann, op.cit.

números hayan variado demasiado en 30 años. Quizá haya sido así, también, en un pasado anterior; no lo sabemos con seguridad. En tal caso, nos encontraríamos aquí con una indicación de la notable persistencia de la práctica católica por parte de un tercio de la población, y de su voluntad de fidelidad a la misma tanto en tiempos favorables como en tiempos difíciles. El resto incluiría otro tercio de católicos tibios o moderados, y cerca de una cuarta parte de individuos sin identidad religiosa específica (lo que incluye una amplia proporción de gentes no religiosas).

Sin embargo, quizá lo más importante es que consideremos las formas de vida religiosas y los imaginarios, las creencias y las prácticas de esta población. Puede suceder que, para comprenderlas mejor, el concepto de secularización nos sea de escasa ayuda. Aquí sugiero un ángulo de aproximación diferente; uno que atiende a la *forma* de las prácticas y de las creencias, en términos del *grado de coherencia* de la conducta, y del *grado de claridad* del sistema de creencias.

Un tercio de la población practica su religión en público, y una proporción mayor reza y se siente en contacto con Dios o lo divino. Sin embargo, para la mayoría de la gente, la vida en su conjunto aparece como impregnada de consideraciones religiosas sólo hasta cierto punto. Llama la atención, a este respecto, que los españoles crean que su vida familiar es muy importante y que está muy influida por la religión; y sin embargo los datos muestran tensiones profundas en la vida familiar, como lo son las tasas crecientes de divorcios, cohabitación sin matrimonio, hijos nacidos fuera del matrimonio y abortos. A la vista de ello, cabría esperar que el sexo, que está conectado con la vida familiar y tiene consecuencias para ella, fuera visto en alguna conexión con la religión. Pero los españoles dan a entender que el sexo es para ellos algo, ciertamente, muy importante pero desconectado de toda consideración religiosa, y que no debe someterse a la influencia de la religión.

También la política parece estar, para ellos, fuera del paisaje religioso. Es posible que por “política” se entienda aquí, implícitamente, la “política real”, esto es, la “política de poder” (la visión moderna de la política), y no la política entendida como una búsqueda del bien común (la visión clásica de la política). También puede suceder que la trayectoria política de la iglesia, un tanto barroca, haya tenido alguna influencia en esta percepción de una distancia entre política y religión. Al fin y al cabo, la iglesia se identificó primero con el franquismo, para luego exhibir una especie de disociación de la personalidad entre una

iglesia próxima y otra más alejada del franquismo, para, finalmente, desempeñar un papel crucial en la transición democrática, a favor de ésta, en el último momento.

Pero, por otra parte, debemos considerar estas dudas de la iglesia en su contexto. Cambios análogos a los de la iglesia española han tenido lugar en otros muchos grupos e instituciones del país en general, durante ese mismo tiempo. Los antiguos franquistas se convirtieron en los protagonistas principales de la transición, y, como tales, los mayores responsables de su éxito. Con el tiempo, los socialistas atravesaron una fase de verbalismo radical sólo para desembocar en una posición de moderación que trajo consigo su pleno apoyo, aparentemente tan poco probable como genuino, al capitalismo y a la entrada de España en la NATO. Los comunistas, por su parte, o se tornaron socialistas o les secundaron. Para todos ellos, el “nombre del juego” fue un manejo juicioso y cauto de sus propias ambigüedades. Las ambigüedades de la iglesia fueron, pues, sólo una parte o una pieza de la ambigüedad general, tanto de las elites como del conjunto de la población. De hecho, durante la mayor parte del tiempo a partir de la década de los cincuenta, la resistencia popular al franquismo fue más bien modesta, en contra de lo que algunos de los mitos emergentes del nuevo régimen democrático han querido dar a entender, al dar por supuesto una especie de “resistencia tácita” de la población a la dictadura franquista.

En consecuencia, cabe observar signos de fragmentación de la experiencia personal un poco en todos los rincones de la vida española, y cómo, en cada una de las áreas de esa experiencia, hay una mezcla de racionalidad instrumental que se aplica a los detalles junto con creencias borrosas que se aplican al conjunto del paisaje. Ello puede entenderse bien como una variante española de un fenómeno moderno (o postmoderno) de carácter general, bien como un caso límite. En todo caso, ello parece encajar con el bajo grado de reflexividad que indican los datos del Monitor Religioso para España.

Los datos muestran, por ejemplo, que si bien las ideas acerca de los ángeles y de una vida ultramundana les parecen remotas a los españoles, éstos tienen, al tiempo, un interés notable en la astrología. Podemos suponer que el debilitamiento de su interés en los ángeles y en la vida más allá de la muerte es un signo no tanto del debilitamiento en general de su pensamiento mágico cuanto de un cambio en la dirección del mismo. Lo cierto es que, en estos tiempos modernos y supuestamente secularizados, el pensamiento mágico goza de bastante vitalidad, aunque pueda estar orientado en una dirección un poco distinta a la de otras épocas. Sigue ahí, empeñado no tanto en un desencantamiento del

mundo cuanto en un intento de encantarlos de nuevo, pero esta vez desplazándose del campo de lo religioso tradicional hacia otros campos, incluidos los campos de la política, de la propia ciencia o de la economía.

Hay una especie de “aliento mágico” detrás de muchos slogans políticos modernos; pensemos por ejemplo en el impulso reciente dado a una expresión como la del “arco del progresismo”, que no está tan lejos de ser una alusión a la expresión del “arco iris”, que está a su vez ligada a la del “arco de la alianza” con los poderes del otro mundo. En realidad, cada nuevo día trae consigo el uso de una nueva alegoría de parecida intención. “Izquierdas” y “derechas” pueden operar de una forma semejante, según cuál sea el contexto, y según cómo sean los símbolos y las emociones vinculados al uso de esas expresiones.⁷ Es obvio que muchos movimientos políticos y sociales se comprenden mejor si se les considera como movimientos religiosos de un carácter singular, o, si se quiere, como simulacros de una verdadera religión (movimientos gnósticos, como sugería Eric Voegelin).⁸ La creencia en el progreso tiene, por supuesto, un componente de ilusión milenarista, que subyace en esa creencia.

Debemos recordar también que, tal como funcionan en sus aplicaciones concretas, las prácticas y las instituciones científicas modernas operan, en cierta medida, con un claro componente mágico. En su estudio sobre la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, ya señaló Keith Thomas cómo la medicina moderna ha operado y opera, en la práctica, más o menos como siempre operó la medicina pre-científica, dado que el público en general apenas comprende una ni otra, y de aquí la importancia terapéutica (actual) del placebo.⁹ Por su parte, la economía de mercado y los intentos (o las pretensiones) de los gobiernos de controlarla y de manejarla comparten con frecuencia algunos rasgos de la magia de los brujos y los magos.

⁷ Sobre el uso “mágico” de estos simbolismos políticos ver Víctor Pérez-Díaz, *El malestar de la democracia* (Barcelona: Crítica, 2008), 105-202.

⁸ Eric Voegelin, “Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays”, en *Modernity without Restraint* (Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000), 243-315.

⁹ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1971), 209.

Las turbulencias financieras del momento, por poner un ejemplo próximo, nos recuerdan esto, quizá incluso con cierta ironía. Muestran cómo los mercados han ido tendiendo a proporcionar cada vez menos información (y no cada vez más, como se esperaba) acerca de los contenidos de las transacciones económicas (al menos en un sector crucial de la actividad económica). Como resultado de ello, tanto los agentes económicos sofisticados como el público en general se han acabado encontrando en una situación de opacidad, que les induce al miedo, y que les parece difícil de manejar por medios racionales. Se necesita confianza. Confianza que, por supuesto, debe ser invocada de la manera apropiada, y siguiendo el ritual apropiado, protagonizado por los oficiantes designados para ello por la comunidad. Ni siquiera es preciso que estos oficiantes y grandes dignatarios de la cosa pública comprendan las palabras del canon; basta con que las repitan con la entonación adecuada.

5. Conclusión: la religiosidad de los españoles en tiempos dudosos

Para comparar debemos comprender las unidades básicas de la comparación, en este caso, las poblaciones nacionales en cuestión. Para esto, debemos introducir en la ecuación un contexto y una narrativa que son, en gran medida, específicos para cada país, aunque puedan compartir algunos de sus rasgos con otros países. En cada caso, debemos estar atentos a las diferencias entre especialistas religiosos o iglesias y la población general -- incluyendo tanto los entusiastas religiosos como el laicado corriente -- así como a otros actores; y debemos tratar de entender cómo el conjunto del campo de tales actores y de sus interrelaciones ha podido evolucionar a lo largo de un período de tiempo.

En el caso español, la narrativa, si la reducimos a la historia corta en la que he centrado aquí mi atención, abarca los últimos 60 años: los 30 años anteriores a la transición democrática, y los 30 años siguientes. En definitiva, la situación actual de la religiosidad católica de los españoles admite varias interpretaciones. Vista desde la perspectiva de la Iglesia Católica, la persistencia de los sentimientos de pertenencia a la misma por parte de una muy amplia mayoría de la población, junto con el compromiso relativamente profundo con la religión de un tercio de la misma, parecen datos claramente positivos. Pero, por otra parte, la iglesia se encuentra en una situación complicada. Debe encarar el hecho del crecimiento de otros grupos religiosos (sobre todo, a través del aumento de la inmigración), aparte de los manejos de un adversario secularista que parece a veces bastante beligerante, aunque quizá su beligerancia sea relativamente ocasional. La iglesia

debe enfrentarse con esos retos no habiéndose entrenado lo suficiente en el pasado, al menos el pasado reciente, para manejar ese nivel de complejidad y estando más bien inclinada a retornar una y otra vez a las prácticas de la acomodación institucional con los poderes del momento.

Pero la cuestión crucial, y crítica, no está ahí. Conforme miramos con más detenimiento las formas de vida y los imaginarios correspondientes a la vida religiosa de la población, la imagen que surge se torna un poco más inquietante. Mientras que la iglesia y el estado se disputan, y los inmigrantes van llegando, la población en su conjunto parece un tanto a la deriva. Los rasgos de su conducta -- tales como la disparidad entre sus sentimientos religiosos y sus prácticas relativas a la vida familiar, el sexo y la política -- sugieren un grado muy modesto de coherencia personal. Esto a su vez parece encajar con una pauta generalizada, entre gentes tanto religiosas como menos religiosas, de creencias borrosas, incluyendo una cierta inclinación hacia el pensamiento mágico y sus manifestaciones cotidianas, las razones de lo cual parecen estar arraigadas en una mezcla de tradiciones anteriores y de estímulos contemporáneos.

Para algunos observadores, esto puede parecer como un paso adelante de la sociedad española en un proceso de modernización y de secularización. Para mí, lo que tenemos ante nosotros tiene más bien el aire de un nuevo avatar en lo que ha sido, y es, una deriva recurrente, familiar, de las sociedades europeas: un fenómeno observado en varios momentos críticos de su historia, bajo formas diversas. Por un lado, un retorno. Por el otro, un demorarse en torno a un desorden parcial pero profundo, de carácter tanto cognitivo y emocional como moral, de diversa intensidad en las varias esferas de la vida, y tanto más interesante cuanto más se reviste de formas racionales, o incluso se combina con ellas.

ASP Research Papers están orientados al análisis de los procesos de emergencia y consolidación de las sociedades civiles europeas y la evolución de sus políticas públicas.

En ellos, se concederá atención especial a España y a la construcción de la Unión Europea; y, dentro de las políticas públicas, a las de recursos humanos, sistema de bienestar, medio ambiente, y relaciones exteriores.

ASP Research Papers focus on the processes of the emergence and consolidation of European civil societies and the evolution of their public policies.

Special attention is paid to developments in Spain and in the European Union, and to public policies, particularly those on human resources, the welfare system, the environment, and foreign relations.

ASP, Gabinete de Estudios S.L.

Quintana, 24 - 5º dcha. 28008 Madrid (España)

Tel.: (34) 91 5414746 • Fax: (34) 91 5593045 • e-mail: asp@ctv.es

www.asp-research.com